

**MANUSIA KEI**  
***RELASI-RELASI SEPUTAR KEMATIAN DI SEBUAH DESA***  
***DI KEPULAUAN KEI***

**Ignasius Refo, SS., MA**

*Dosen Sosiologi STPK St. Yohanes Penginjil Ambon*

**ABSTRACT**

This study is an effort to know the real relations in a village on Kei Island. Using field study, I chose Lumefar village, a small village in the South of Kei Kecil Island. The society of Lumefar presents several fundamental relationships: *tomat ohoi ratut* explains internal relations in the village and *tomat ohoi rivun* explains external relations with other villages. All relations are important to show the specific background of Lumefar society itself and its world. The House (*rahan*) is an important social unit, which consists of families, united by the same name *fam* and descendants of the same ancestor. It is autonomous in the sense that each house is well organized under the leadership of the elder brother of the House.

**KATA-KATA KUNCI:**

*Manusia Kei, Relasi-relasi, Kematian, Kepulauan Kei*

**Pendahuluan**

Tidak ada masyarakat tanpa ritual kematian. Universalitasnya tanpa ragu telah menjadi satu karakteristinya yang paling utama. Baudri dalam bukunya *La Place des morts: Enjeux et Rites* menjelaskan bahwa tidak ada masyarakat yang akan menyingkirkan tubuh jenazah seolah-olah

dia tidak memiliki tubuh tersebut<sup>1</sup> Malinowski menulis bahwa dari semua sumber-sumber agama, krisis tertinggi – inilah kematian – adalah krisis terpenting dalam hidup manusia.<sup>2</sup> “Kematian bukan hanya antagonis dari kehidupan, karena ia adalah bagian dari eksistensi manusiawi.”<sup>3</sup> Secara lebih dalam Robert Hertz menjelaskan:

Pada kematian, yang adalah suatu peristiwa organis, ditumpangkan satu set kompleks kepercayaan, emosi-emosi dan tindakan-tindakan yang memberikan kepadanya karakternya tersendiri. Kita melihat kehidupan yang keluar, tapi orang mengungkapkan hal ini dalam bahasa tertentu: itulah jiwa, kata mereka, yang berangkat ke dunia lain di mana dia akan bergabung dengan bapak-bapaknya. Tubuh jenazah tidak dianggap seperti mayat binatang: harus memberikan kepadanya defenisinya dan suatu perawatan rutin, tidak hanya untuk higienis, tetapi untuk kewajiban moral. Akhirnya kematian terbuka bagi mereka yang berduka di masa yang suram, dimana tugas khusus dikenakan bagi mereka, terlepas dari perasaan pribadi mereka, mereka diwajibkan untuk beberapa waktu untuk menunjukkan kesedihan mereka, mereka harus mengubah warna pakaian mereka dan mengubah berbagai hal dari hidup mereka dari hidup yang biasa. Dengan demikian kematian menghadirkan kesadaran sosial ini dalam suatu arti khusus, hal itu membuat kematian menjadi suatu representasi kolektif.<sup>4</sup>

Para antropolog sendiri telah memahami dimensi kolektif dari ritual-ritual, khususnya ritual kematian. Dimulai dari buku “Bentuk-

---

<sup>1</sup>P. Baudri, *La Place des Morts: Enjeux et Rites* (Paris: L'Harmattan, 2009), 115.

<sup>2</sup>Malinowski, *Magic, Science and Religion* (Boston: Beacon Press, 1948).

<sup>3</sup>P. Baudri, *Ibid.*, 17.

<sup>4</sup>R. Hertz, "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort", dalam R. Hertz, *Sociologie Religieuse et Folklore*, 14.

bentuk dasar dari hidup keagamaan, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*” dari Emile Durkheim, antropologi sosial menjelaskan bagaimana kepercayaan dan ritus-ritus, seperti ritus pelepasan, dapat memperkuat dan mengkonsolidasi hubungan-hubungan tradisional di antara individu.<sup>5</sup> Robert Hertz menjelaskan bahwa “kita masing-masing memahami secara memadai apa yang adalah kematian, karena merupakan peristiwa kekeluargaan dan karena itu menimbulkan emosi yang intens”.<sup>6</sup> Dalam arti yang sama, Clifford Geertz mengidentifikasi kematian di Jawa dalam dua situasi berikut: 1) suasana pemakaman di Jawa tidak diliputi tangisan histeris, atau menangis terisak-isak, atau bahkan tangisan *resmi* di depan mayat, 2) namun sebuah aktivitas-aktivitas kolektif, mulai dari kuburan hingga perayaan-perayaan seputar kematian, *slametan* (makan bersama), untuk jangka waktu tiga tahun.<sup>7</sup>

Semua pandangan di atas menyatakan bahwa kematian merupakan suatu peristiwa penting bagi kehidupan manusia. Ada banyak sekali upacara, ekspresi dan ungkapan menjadi nyata dalam sebuah kematian. Masyarakat Kei, sebuah masyarakat yang mendiami Kepulauan Kei di timur Indonesia, memandang kematian sebagai sebuah peristiwa kolektif di seputar ritual-ritual kematian. Di tengah kesedihan, Rumah yang berduka harus menegaskan kembali jaringan relasi yang telah dibangun dari generasi ke generasi.

---

<sup>5</sup>Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), 567.

<sup>6</sup>R. Hertz, *Ibid.*, 14.

<sup>7</sup>C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 153.

Untuk memudahkan penulisan, diajukan beberapa pertanyaan: bagaimana masyarakat Kei memahami relasi-relasi dalam kehidupan mereka? Bagaimana relasi-relasi ini berfungsi dalam kehidupan kongkrit mereka? Bagaimana relasi-relasi ini dimanifestasi dalam praktik ritual seputar kematian? Dengan demikian tujuan dari tulisan ini adalah untuk menjelaskan relasi-relasi terjadi dalam sebuah desa di Kei dan untuk menjelaskan bagaimana relasi-relasi tersebut berfungsi dalam praktek ritual seputar kematian. Tulisan ini merupakan studi lapangan pada bulan Juni sampai Agustus di desa Lumefar, Kei Kecil.

### **1. Ohoi Lumefar: Contoh Sebuah Desa Kei dalam Konteks Jejaring Relasi**

Dari sudut pandang antropologis, Lumefar, sebuah desa kecil di selatan Pulau Kei Kecil, mempresentasikan kehidupan masyarakat, kekayaan kultural dan secara khusus relasi-relasi. Selanjutnya, Lumefar adalah suatu masyarakat yang terstruktur dengan baik menurut model masyarakat Kei. Laut, pantai, pintu masuk desa, *woma* (pusat desa), jalan desa, *lutur* (tembok yang melingkasi desa), hutan, dan lain-lain memiliki nama-nama tradisional, yang didasarkan pada peninggalan leluhur dan berlanjut dari generasi ke generasi. Bagi laki-laki dan perempuan, ada nama-nama khusus yang juga merepresentasikan hubungan dengan leluhur. Selain itu, dalam ekspresi *tomat ohoi ratut* dan *tomat ohoi rivun*, mereka menjelaskan relasi-relasi mereka: *tomat ohoi ratut* menjelaskan relasi interieur di dalam desa dan *tomat ohoi rivun*, relasi eksterieur dengan desa-desa lain. Dalam arti ini masyarakat Lumefar juga masuk dalam kesatuan *danar i faak* dan aliansi *ratschap* Danar dan *Ursiu*. Lebih

dari itu, warga desa memahami dunianya sebagai suatu kesatuan yang terdiri atas yang kelihatan (*nelyoan*) dan tak kelihatan (*kavunin*).<sup>8</sup>

Sampai di sini kita dapat memahami secara umum gambaran dari bentuk-bentuk dasar relasi-relasi dalam masyarakat Lumefar. Ada relasi antara warga desa dan para leluhur mereka. Ada pula relasi antara masyarakat dengan dunia dimana mereka hidup, yang dibentuk oleh organisasi spasial desa. Ada juga relasi antara yang kelihatan dengan yang tak kelihatan. Dengan demikian kita telah menemukan jawaban-jawaban dari studi ini: bagaimana orang-orang Lumefar memahami relasi-relasi mereka?

## **2. Bentuk-bentuk Relasi Relasi Formal dan Non-formal dalam Peristiwa Kematian**

Jika kita berbicara tentang relasi, kita tidak dapat berhenti pada bentuk-bentuk relasi di atas, karena bentuk-bentuk relasi tersebut masih bersifat sangat umum. Kita harus berusaha untuk maju selangkah dan menemukan bentuk-bentuk relasi yang lebih mendalam. Untuk maksud tersebut kita akan berjumpa dengan relasi-relasi formal tradisional (*yan'ur-mang'ohoi*, *koi-maduan*, dan *rahan dek afwar*) dan ada relasi-relasi non-formal (*ho maklivur teran*).

Bagaimana kita dapat memahami relasi-relasi ini dalam konteks kematian? Sebagaimana kebanyakan masyarakat, kematian bagi masyarakat Lumefar adalah juga suatu peristiwa menyedihkan. Hal ini dikarakteristikan oleh tangisan keluarga, tangisan anggota Rumah (*rahan*)

---

<sup>8</sup>Ignasius Refo, *Relasi-relasi Seputar Kematian di Sebuah Desa di Kepulauan Kei* (Salatiga: Widyasari, 2014), 31.

dan tangisan mereka yang memiliki relasi dekat dengan dia yang meninggal. Kematian adalah suatu transformasi dari dunia yang kelihatan ke dunia yang tidak kelihatan. Semua orang sedih karena dia yang hidup dan dapat dilihat, kini tak dapat dilihat. Meskipun demikian, ritual-ritual kematian di desa Lumefar menjelaskan bahwa kesedihan bukan merupakan pusat dari kematian. Bagi mereka yang hidup, dia yang tidak dapat dilihat tetap berada dalam relasi dengan mereka. Dalam konteks ini, transformasi dari yang kelihatan ke yang tidak kelihatan harus dipersiapkan dengan baik oleh mereka yang memiliki relasi dengan Rumah dari dia yang meninggal. Dia yang meninggal terintegrasi dalam Rumah-Rumah yang dipahami oleh masyarakat sebagai sumber dari kehidupannya.

Dengan demikian untuk masyarakat Lumefar, kematian dan ritual-ritualnya harus dipahami dalam konteks relasi antara Rumah. Rumah (*rahan*) adalah struktur dasar dari masyarakat Lumefar. Ia adalah suatu kesatuan sosial terpenting, yang berisi keluarga-keluarga, disatukan oleh nama yang sama dan leluhur yang sama (*patrilinear*). Rumah itu otonom, dalam arti bahwa setiap Rumah terstruktur dengan dengan baik di bawah pimpinan yang *tertua* di dalam Rumah. Setiap Rumah mengorganisasi pertemuan-pertemuan dalam berbagai kesempatan dan membuat ritual-ritual dalam relasi dengan leluhur-leluhur mereka.<sup>9</sup>

Dalam pengamatanku, aturan-aturan dari setiap bentuk relasi itu berbeda. Untuk masyarakat Lumefar, relasi terpenting adalah relasi perkawinan (*yan'ur-mang'ohoi*). Relasi ini menyatukan dua Rumah, dan setiap Rumah memiliki beberapa relasi *yan'ur-mang'ohoi* dengan

---

<sup>9</sup>Lih. *Ibid.*, 46-47.

beberapa Rumah berbeda. Pada saat kematian, relasi *yan'ur-mang'ohoi* memainkan peran-peran penting. Meskipun demikian, harus ditegaskan di sini, di antara beberapa relasi *yan'ur-mang'ohoi*, relasi sangat penting adalah relasi antara Rumah dia yang meninggal dan Rumah dari ibunya. Bagaimana kita dapat menjelaskan hal tersebut? Bagaimana kita dapat memahami relasi antara dia yang meninggal dan Rumah dari ibunya?

Jika kita mundur sejenak dan memahami dengan baik ritual kematian, kita dapat menemukan dua tindakan penting. Pertama, Rumah *yan'ur* memberikan tiga buah piring yang berisi bahan-bahan tertentu kepada tiga Rumah *mang'ohoi* (pihak wanita) yang berbeda. Kewajiban ini diberikan sebagai bentuk penghormatan kepada *duad-nit* dari tiga Rumah *mang'ohoi* tersebut. Hal ini menjelaskan bahwa kesatuan antara dua Rumah mencakup relasi dengan para leluhur (*duad-nit*), yang adalah dasar eksistensi dari sebuah Rumah. Dia yang terlahir dalam relasi ini harus ditempatkan dalam aliran darah dari generasi ke generasi yang bersifat matrilateral: dari Rumah ibu dari nenek (*mang'ohoi tuar tom*) kepada Rumah dari nenek (*mang'ohoi utin*) dan terus kepada rumah dari ibu (*mang'ohoi maduan*).

Kedua, tindakan lain yang penting dalam ritual perkawinan adalah pemberian sebuah meriam dari Rumah *yan'ur* kepada Rumah *mang'ohoi maduan* untuk “menggantikan” tubuh anak perempuan yang dinikahi. Dalam masyarakat Kei, meriam digunakan dalam berbagai kesempatan dalam arti yang sama, yakni “menggantikan tubuh”. Selain perkawinan, meriam adalah pengganti hidup yang hilang karena kematian, adopsi, penjualan kapal dan lain-lain. Pada saat kematian, pemberian wajib yang harus diberikan kepada Rumah *nit utin* adalah juga meriam, disebut *nit*

*vokan*. Meriam ini diberikan untuk menggantikan tubuh dari dia yang meninggal. Selain itu tindakan ini juga menjelaskan bahwa ada sesuatu yang penting yang datang dari *duad-nit* melalui aliran darah dari ibu.

Fakta bahwa dalam perawinan Rumah *yan'ur* harus memberikan pemberian-pemberian wajib kepada *duad-nit* dari Rumah *mang'ohoi* dan meriam kepada Rumah *mang'ohoi* menjelaskan beberapa aspek penting dari relasi *yan'ur-mang'ohoi*:

1. Rumah *yan'ur* memahami Rumah *mang'ohoi* sebagai dasar dan asal-usulnya. Dalam konteks ini kita dapat memahami alasan mengapa Rumah asal dari ibu, pada saat kematian, disebut Rumah *nit utin*. Artinya bahwa dia yang meninggal “berasal” dari Rumah ibunya, meskipun Rumah aktualnya adalah Rumah bapaknya.
2. Rumah *yan'ur* ada dalam relasi dengan orang-orang mati dan leluhur-leluhur (*duad nit*) dari Rumah *mang'ohoi*. Referensi ini hendak menjelaskan bahwa sebuah pernikahan tidak hanya menyatukan mereka yang hidup, tetapi juga mereka yang telah meninggal. Jika dalam ritual kematian, orang memandang bahwa *mang'ohoi* tidak terbatas pada Rumah ibu, tetapi juga rumah nenek maternal dan Rumah ibu dari nenek maternal, relasi-relasi dengan dia yang meninggal juga tidak terbatas pada Rumah ibu, tetapi mencakup juga leluhur-leluhur dari generasi sebelumnya seturut garis Rumah ibu, meskipun Rumah ibu tetap memainkan peran yang lebih penting.
3. Berkat relasi dengan *duad-nit*, relasi-relasi perkawinan dapat dipahami sebagai suatu relasi antara para leluhur dengan keturunan-keturunannya. Seperti telah kita lihat, *duad* berarti

“tuan”, dan *nit* berarti tubuh dan juga orang-orang mati. Kata *nit* digunakan pula oleh anggota-anggota setiap Rumah untuk menggambarkan leluhur-leluhur patrilineal yang dihormati. Tetapi ekspresi *duad-nit* bereferensi secara khusus pada Rumah saudara ibu (artinya : Rumah ibu) untuk menjelaskan orang-orang yang telah meninggal dan leluhur-leluhur mereka.

Di sini kita dapat memahami mengapa Rumah ibu dari dia yang meninggal itu penting pada saat kematian. Bahkan dalam praktik, bersama Rumah dari dia yang meninggal, Rumah ini dipandang sebagai penanggung-jawab utama (sering orang menyertakan juga Rumah nenek maternal atau Rumah dari ibu dari nenek maternal). Dengan demikian relasi *yan'ur-mang'ohoi* adalah asimetrik. Meskipun setiap anak yang lahir dalam sebuah Rumah adalah bagian dari Rumah bapak dan menggunakan nama *fam* bapak, tetapi dalam relasi dengan para leluhur, dipahami bahwa Rumah dan para leluhur ibu itu lebih penting. Itu sebabnya digunakan istilah *duad-nit* untuk berreferensi pada Rumah saudara ibu. Kita dapat mengatakan bahwa di satu sisi, dia yang meninggal adalah anggota dari Rumah bapaknya, tetapi di sisi lain ia terhubung pada Rumah ibunya, yang dipahami sebagai dasar, akar dan asal.

Pada saat kematian, dalam konteks relasi *yan'ur-mang'ohoi*, orang dapat menemukan hal-hal yang menarik sebagai berikut:

1. Rumah ibu (*nit utin*) dihormati oleh Rumah dari dia yang meninggal. Relasi *yan'ur-mang'ohoi* tersusun hirarkis, karena sering salah satu istilah dari hubungan biner ini (*mang'ohoi*) akan dianggap secara umum sebagai “tuan” atau “protector”. Tetapi hal

ini tidak berarti bahwa salah satu menguasai yang lain. Sebuah Rumah dapat menjadi Rumah *yan'ur* tetapi dalam hubungan dengan Rumah lain, ia dapat menjadi *mang'ohoi* dan sebaliknya *mang'ohoi* dapat menjadi *yan'ur*. Ini berarti bahwa dalam relasi ini suatu Rumah adalah *yan'ur* dan dalam waktu yang sama ia adalah *mang'ohoi*, tetapi bukan relasi dalam Rumah yang sama. Ketika orang mempraktekkan perkawinan asimetrik, setiap Rumah mengikuti model yang sama, sebuah Rumah memberikan seorang anak perempuan, tetapi ia tidak memperoleh anak perempuan dari Rumah yang sama. Dengan kata lain, *mang'ohoi* harus memberikan seorang anak perempuan, tetapi anak laki-lakinya harus menikah di sebuah Rumah yang lain. Jadi, meskipun nama *yan'ur-mang'ohoi* terdiri atas dua nama dan memberi kesan hanya dua Rumah, tetapi sebenarnya hubungan *yan'ur-mang'ohoi* mengimplikasikan tiga rumah.

2. Dalam relasi *yan'ur-mang'ohoi*, secara khusus pada saat kematian, orang menggunakan kata “ibu” untuk menjelaskan Rumah dari *ibu* dan Rumah dari saudara *ibu*. Kata *ibu* ini menjelaskan bahwa orang melihat relasi dari sudut pandang anak dan bukan pada sudut pandang suami. Itu sebabnya orang tidak menggunakan nama Rumah *istri*. Apa yang kita dapat pahami adalah bahwa nama dari Rumah *ibu* mengindikasikan suatu relasi antara dua atau beberapa generasi (karena ada rumah nenek atau Rumah *ibu* dari nenek). Dua generasi atau lebih menjelaskan kontinuitas dari generasi ke generasi.
3. Selain itu, masyarakat Lumefar menghadirkan sesuatu yang lebih khusus dari garis patrilinear, yang menjadi ciri masyarakat Kei.

Dalam suatu masyarakat patrilinear, kita sering menemukan bahwa garis patrilinear (dari sudut bapak) memainkan peran penting dalam banyak aspek kehidupan. Sebaliknya, dalam masyarakat Lumefar dan masyarakat Kei pada umumnya, yang adalah juga patrilinear, justru Rumah ibu yang memainkan peran yang sangat penting. Peran ini telah mulai pada saat perkawinan, yang menyatukan dua rumah, dimana orang menghormati *mang'ohoi* untuk relasinya dengan lokalitas, dan *duad nit*. Kemudian, peran ini jelas juga dalam relasi dengan *nit utin*, dimana peran Rumah ibu dari dia yang meninggal adalah penting. Tetapi dalam konteks patrilinear, harus dipahami juga kepentingan dari garis patrilinear dari Rumah ibu. Dengan demikian, Masyarakat Lumefar mengikuti selalu garis patrilinear, tetapi menghormati pula garis patrilinear dari Rumah ibu.

Pada saat kematian, relasi-relasi yang lain (*koi-maduan*, *rahan dek afwar* dan *ho maklivur teran*) tidak memainkan peran yang khusus dibandingkan peran yang dimainkan dalam relasi *yan'ur-mang'ohoi*. Namun relasi-relasi ini harus dihadirkan pula pada saat kematian. Kehadiran mereka adalah tanda dari relasi dengan mereka. Sirkulasi pemberian-pemberian menjelaskan hubungan yang menyatukan mereka.

Relasi-relasi yang lain tidak selalu tampak dalam konteks perkawinan. Dengan kata lain, relasi-relasi ini tidak membutuhkan suatu relasi kekerabatan. Relasi *koi-maduan* dapat menyatukan berbagai hal yang berbeda: antara dua pribadi, antara dua Rumah, antara satu Rumah dan desa atau antara desa satu dengan desa yang lain. *Rahan dek afwar* « Rumah Kembar » menyatukan dua rumah. Hal terpenting dari relasi-

relasi ini adalah kesepakatan yang tercipta di masa lampau dimana dua orang, satu Rumah, atau satu desa meminta atau memberikan bantuan, dan yang menerima bantuan tersebut. Kedua bentuk relasi ini (*koi-maduan* dan *rahan dek afwar*) diciptakan pertama-tama oleh karena kesepakatan dari dua pihak yang terlibat. Kemudian relasi-relai ini diciptakan pada masa lampau dan terus berlangsung hingga kini. Di Lumefar, kita tidak menemukan lagi relasi baru dari relasi *koi-maduan* dan *rahan dek afwar*. Orang hanya mempraktekkan relasi-relasi lama.

Relasi-relasi, yang tidak didasarkan pada perkawinan dan kesepakatan antar Rumah, tetapi para persahabatan dan hidup bertetangga, adalah sont *ho maklivur teran*. Relasi-relasi ini sering menjadi seakan-akan formal. Pada kesempatan perkawinan dan kematian, mereka yang ada dalam relasi-relasi ini hadir dan memberikan pemberian-pemberian (*prestations*) mereka, meskipun mereka tidak menerima pemberian balik (*contre-prestations*). Sebagai gantinya, keluarga yang berduka memberikan kepada mereka makan dan minum.

Dengan demikian kita dapat menjelaskan bahwa kehadiran Rumah-rumah dan kelompok-kelompok pada saat kematian adalah pusat dari perhatian Rumah yang berduka. Kehadiran individual hanya mendapat perhatian terbatas. Tegasnya, dalam ritual kematian kehadiran individual tidak memiliki arti. Dari sudut pandang ini, semua yang hadir merepresentasikan Rumah mereka dan kelompok mereka atau dalam konteks relasi *ho maklivur teran*, mereka merepresentasikan institusi mereka (sebagai contoh: sekolah atau lembaga dimana dia yang meninggal itu bekerja) atau lembaga mereka (dimana dia yang meninggal adalah anggota lembaga tersebut).

### 3. Refleksi

Marilah kita mengakhiri sambil memberikan tanda pada point terakhir. Analisa ini tidak lengkap jika tidak menjelaskan sirkulasi pemberian benda/barang yang menyertai relasi-relasi folmal dan non-formal. Karena itu kita harus menjelaskan secara kongkrit pertukaran pemberian. Pertama-tama, kita mencoba membuat analisa atas barang-barang; kemudian kita mencoba untuk memahami pertukaran dan aturan-aturan dari sirkulasinya.

Jika masyarakat Kei menganggap bahwa banyak hal yang baik datang dari luar, bahan-bahan pemberian dalam berbagai upacara juga datang dari luar. Cécile Barraud telah mencoba untuk mengidentifikasi asal-asul bahan-bahan yang dipakai dalam berbagai upacara tersebut. Meriam-meriam berasal dari para penjajah Portugis dan Belanda. *Gong* datang dari Cina dan dari berbagai tempat di barat Indonesia (Sumatera, Java dan Bali). Kain-kain berasal dari pulau-pulau di Maluku dan bahkan dari berbagai tempat di Indonesia. Berbagai jenis dan bentuk piring datang pertama-tama dari Cina dan selanjutnya dari Eropa. *Mas* (yakni emas dan perhiasan pada umumnya: kalung, cincin, anting dan lain-lain) dibawa oleh pada pedagang dari berbagai tempat di Indonesia. Dipahami dengan nama *mas*, kita menemukan juga berbagai uang logam yang berasal dari luar (Cina, Portugis dan Belanda).<sup>10</sup> Tetapi selain barang-barang yang datang dari luar, apa yang orang asosiasikan sebagai barang persembahan adalah bahan-bahan makanan, yang adalah produk dari desa. Hal ini menjelaskan bahwa produk-produk ini adalah bagian dari pemberian.

---

<sup>10</sup>C. Barraud, *Tanimbar-Evav Une Société de Maisons Tournée vers le large* (Cambridge et Paris: Cambridge University Press dan Editions de la Maison des Sciences de l'Homme 1979), 207.

Selanjutnya. Dalam ritual kematian, Rumah yang berduka harus memberikan makanan yang disiapkan dengan berbagai jenis pemberian.

Pemberian-pemberian ini ditukar dalam banyak kesempatan: pertama-tama dalam berbagai tahapan upacara perkawinan; kemudian dalam berbagai upacara seputar kematian, dan pada berbagai kesempatan lain. Relasi antara dua Rumah atau dua kelompok dimanifestasikan dengan suatu pertukaran, pembagian dan saling bertukar pemberian. Ada dalam pertukaran yang mengantar pada kesatuan dari Rumah-rumah dan kelompok-kelompok, suatu aturan implisit yang dapat diterjemahkan sebagai: “apa yang untuk kami adalah untuk kamu; apa yang untuk kamu adalah untuk kami”. Dalam proses ini ada dua elemen: aktor-aktor dan objek-objek yang tersirkulasi. Di sini kita dapat memahi bahwa aktor-aktor adalah Rumah-rumah yang masuk dalam relasi. Objek-objek adalah apa yang sesuai dengan tradisi.

Untuk memahami sirkulasi pemberian, ada tiga tindakan yang menyatukan dua rumah: memberikan, menerima dan mengembalikan. Godbout Jacques dalam *l'Esprit du don* (Roh dari Pemberian) menulis: “Memberikan, menerima dan mengembalikan adalah saat-saat dari pemberian yang bersirkulasi dalam semua arti sekaligus. Memberikan, ini adalah menerima dan ini adalah mengembalikan.”<sup>11</sup> Akibatnya, kita dapat melihat bahwa dalam pergerakan sirkuler ini objek-objek yang diberikan bersirkulasi, berevolusi dan berubah dan menurut urutan pemberian dan balasan pemberian. Bentuk naturalnya pada akhirnya bersifat sekunder, nilainya yang memiliki sesuatu yang penting, dan nilai ini bersifat kultural dan sosiologis serta terjalin pada kepentingan dari suatu garis yang ada di

---

<sup>11</sup>J.T. Godbout, *l'Esprit du don* (Paris: la Découverte, 1992), 298.

antara dua Rumah, dan juga kepentingan dari hubungan yang bermain di antara mereka seturut tradisi.

Jika kita memperhatikan sirkulasi barang-barang yang dipakai dalam relasi-relasi formal dan non-formal pada saat kematian, kita dapat menyimpulkan bahwa pertama-tama pemberian dalam relasi formal tradisional diwajibkan dan terjadi secara resiprok. Artinya, salah satu dalam hubungan ini harus memberikan sesuatu dan yang lain harus membalasnya. Bahkan, secara umum, bentuk-bentuk dari objek-objek yang digunakan adalah tetap, karena orang menggunakan selalu objek yang sama. Kita telah melihat dalam bagian keempat bahwa kewajiban bukan hanya pada tingkat relasi antar Rumahm tetapi dimulai pada tingkat relasi antara keluarga-keluarga dalam suatu Rumah. Mereka yang tertua di dalam sebuah Rumah mewajibkan anggota-anggota mereka untuk memberikan pemberian-pemberian yang mereka butuhkan dalam sebuah upacara atau kesempatan tertentu.

Selanjutnya kita harus menggarisbawahi bahwa dalam masyarakat Lumefar, status setiap relasi tidak sama. Hal ini berhubungan dengan nilai dan kuantitas dari pemberian. Relasi *yan'ur-mang'ohoi* dianggap sebagai relasi yang sangat penting dibandingkan dengan relasi-relasi *koi-maduan*, *rahan dek afwar* dan *ho maklivur teran*. Relasi *yan'ur-mang'ohoi* memasukan semua Rumah tanpa kecuali, artinya setiap Rumah memiliki suatu relasi perkawinan dengan Rumah-rumah lain. Relasi *yan'ur-mang'ohoi* melibatkan Rumah-rumah sedemikian mendalam dan orang tidak menemukan hal tersebut dalam relasi-relasi lain. Selain itu, relasi-relasi *yan'ur-mang'ohoi* dan *koi-maduan* bersifat hirarkis, karena sesekali sebuah term (*mang'ohoi* dan *maduan*) dari setiap kesatuan relasi ini akan

secara umum dianggap sebagai “tuan” dan “protector”. Hal ini dapat dikomparasi dengan oposisi “kakak-adik”. Di antara keduanya, kakak akan dihormati oleh adik, dan sebaliknya adik akan dijaga oleh kakak. Dengan demikian, dalam relasi *yan’ur-mang’ohoi* dan *koi-maduan* kita dapat membandingkan arah dari pemberian-pemberian. Meriam-meriam, gong-gong dan perhiasan-perhiasan terarah dari dia yang dianggap sebagai “yang kecil” kepada yang lain yang dianggap sebagai “tuan” atau “yang dihormati”, dan dalam arti sebaliknya kain-kain, piring-piring dan makanan.

Dalam masyarakat Lumefar, secara teoretis pemberian dalam relasi non-formal adalah bebas, artinya bahwa tidak ada kewajiban. Tetapi dalam praktik, orang tetap merasa terwajibkan. Ada pertukaran, artinya bahwa orang harus memberikan sesuatu kepada sebuah Rumah dalam berbagai kesempatan. Selanjutnya Rumah ini harus memberikan sesuatu sebagai balasan pemberian. Tetapi dalam kasus ini, Rumah ini tidak memberikan objek-objek seperti meriam, *gong* atau perhiasan, melainkan hanya memberikan makanan. Sirkulasi dari objek-objek menjelaskan kepada kita dua hal: pertama pemberian adalah suatu tindakan sosial dan sebuah transfer dari objek-objek antara Rumah dan kelompok-kelompok lain dalam sebuah hubungan sosial; dan selanjutnya pemberian adalah sebuah ekpresi dari komunikasi manusiawi. Setiap pemberian, setiap perkataan dan setiap aksi memiliki sebuah arti dan setiap Rumah dan kelompok yang berpartisipasi dalam relasi ini, dapat memahami artinya. Relasi-relasi antar Rumah dan kelompok termanifestasi secara kongkrit oleh sirkulasi objek-objek atau oleh pertukaran pemberian-pemberian.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Barraud, C. "De la résistance des mots. Propriété, possession, autorité dans des sociétés de l'Indo-Pacifique". Dans *La Cohérence des sociétés Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*. Édité par André Iteanu. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Etre en relation. A propos des corps à Tanimbar-Evav (Kei, Indonésie de l'est)". Dans Godelier M., dans Pannoff, M., (eds) *La production du corps* (pp. 229-248). Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Kei Society and the Person. An approach through Childbirth and Funerary". *Ethnos* 55: 3-4, (1990), 214-231.
- \_\_\_\_\_. "Le bateau dans la société ou la société en bateau? Image et réalité du voilier pour la société de Tanimbar-Evav (Kei, Indonésie de l'Est)". Dans *Anthropologie Maritime, cahier no. 5*, (1995), 108.
- \_\_\_\_\_. *Tanimbar-Evav Une Société de Maisons Tournée vers le large*. Cambridge et Paris: Cambridge University Press dan Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979.
- \_\_\_\_\_. "Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei islands". Dans *Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde (146)*, no 2/3, (1990), 193-225.
- \_\_\_\_\_. "Notes sur la situation religieuse dans l'archipel de Kei, aux Moluques". Dans *Le Banian* n°13, (2012): La religion, une obligation en Indonésie.
- Baudry, P. *La Place des morts: enjeux et rites*. Paris: L'Harmattan, 1999.
- \_\_\_\_\_. "La ritualité funéraire", dans Yannic. A. (ed.), *Rituel* Paris: CNRS Editions, 2009.
- Durkheim, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 6 édition. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.
- Errington, S. "Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia", dans *Cultural Anthropology* 2 (1987): 403-44.
- Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Godbout, J.T. *l'Esprit du don*. Paris: la Découverte, 1992.

- Hertz, R. "Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort". Dalam R. Hertz, *Sociologie religieuse et folklore*. Quebec: [http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html).
- Lévi-Strauss, C. *Les structures élémentaires de la parenté*. Berlin et New York: Mouton de Gruyter, 2002.
- Malinowski, B. *Magic, Science and Religion*. Boston : Beacon Press, 1948.
- McKinnon, S. *From a Shattered Sun: Hierarchy, Gender, and Alliance in the Tanimbar Islands*. Madison: University of Wisconsin Press, 1991.
- Refo, Ignasius. S.S., *Relasi-relasi Seputar Kematian di Sebuah Desa di Kepulauan Kei*. Salatiga: Widyasari, 2014.